

Harten, Hans-Christian

Aufklärung, Öffentlichkeit und Terreur in der Französischen Revolution

Oelkers, Jürgen [Hrsg.]: *Aufklärung, Bildung und Öffentlichkeit. Pädagogische Beiträge zur Moderne*. Weinheim ; Basel : Beltz 1992, S. 135-156. - (Zeitschrift für Pädagogik, Beiheft; 28)



Quellenangabe/ Reference:

Harten, Hans-Christian: Aufklärung, Öffentlichkeit und Terreur in der Französischen Revolution - In: Oelkers, Jürgen [Hrsg.]: *Aufklärung, Bildung und Öffentlichkeit. Pädagogische Beiträge zur Moderne*. Weinheim ; Basel : Beltz 1992, S. 135-156 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-218398 - DOI: 10.25656/01:21839

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-218398>

<https://doi.org/10.25656/01:21839>

in Kooperation mit / in cooperation with:

BELTZ JUVENTA

<http://www.juventa.de>

Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.

This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Digitalisiert

Mitglied der


Leibniz-Gemeinschaft

Zeitschrift für Pädagogik

28. Beiheft

Zeitschrift für Pädagogik

28. Beiheft

Aufklärung, Bildung und Öffentlichkeit

Pädagogische Beiträge zur Moderne

Herausgegeben von Jürgen Oelkers

Beltz Verlag · Weinheim und Basel 1992

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Aufklärung, Öffentlichkeit und Bildung : pädagogische Beiträge zur Moderne / hrsg. von Jürgen Oelkers. – Weinheim ; Basel : Beltz, 1992

(Zeitschrift für Pädagogik : Beiheft ; 28)

ISBN 3-407-41128-6

NE: Oelkers, Jürgen [Hrsg.]; Zeitschrift für Pädagogik / Beiheft

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen oder sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopie hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG Wort, Abteilung Wissenschaft, Goethestr. 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

© 1992 Beltz Verlag · Weinheim und Basel

Herstellung: Klaus Kaltenberg

Satz (DTP): Satz- und Reprotechnik GmbH, 6944 Hemsbach

Druck: Druck Partner Rübelmann GmbH, 6944 Hemsbach

Printed in Germany

ISSN 0514-2717

ISBN 3-407-41128-6

Inhalt

Vorwort	7
JÜRGEN OELKERS	
Einleitung: Aufklärung als Lernprozeß	9
ALASDAIR MACINTYRE	
Die Idee einer gebildeten Öffentlichkeit	25
WALTER FEINBERG	
Die öffentliche Verantwortung der öffentlichen Bildung	45
JAN MASSCHELEIN	
Wandel der Öffentlichkeit und das Problem der Identität	59
JÜRGEN OELKERS	
Bürgerliche Gesellschaft und pädagogische Utopie	77
HARTMUT TITZE	
Die Tradition der Pädagogik und die Selbstkritik der Moderne	99
HEINZ-ELMAR TENORTH	
Paradoxa, Widersprüche und die Aufklärungspädagogik. Versuch, die pädagogische Denkform vor ihren Kritikern zu bewahren	117
HANS-CHRISTIAN HARTEN	
Aufklärung, Öffentlichkeit und Terreur in der Französischen Revolution .	135
FRITZ OSTERWALDER	
Concordet – Instruction publique und das Design der Pädagogik als öffentlich-rechtliche Wissenschaft	157
LUCIEN CRIBLEZ	
Öffentlichkeit als Herausforderung des Bildungssystems – Liberale Bildungspolitik am Beispiel des regenerierten Kantons Bern	195
Hinweise zu den Autoren	219

Aufklärung, Öffentlichkeit und Terreur in der Französischen Revolution

„Öffentlichkeit“ konstituiert sich im Medium des Diskurses unter Bedingungen einer möglichst egalitären Verteilung der Chancen, an diesem Diskurs zu partizipieren. Eine Monopolisierung der Öffentlichkeit durch bestimmte Interessengruppen erzeugt nur eine falsche oder unvollständige Öffentlichkeit, weil andere Interessen, denen dadurch die Chance zur Selbstdarstellung genommen ist, im Dunkeln bleiben: Öffentlichkeit bedeutet Transparenz, „Aufklärung“ über Interessen, Motive und Intentionen sozialer Akteure. Nicht nur in diesem Sinn ist die Entstehungsgeschichte bürgerlicher Öffentlichkeit mit der Idee der Aufklärung verbunden; sofern Öffentlichkeit darauf zielt, das eigene Interesse zu vertreten und geltend zu machen, setzt sie die Fähigkeit zu autonomer Urteilsbildung und somit „Selbst-Aufklärung“ über Ziele und Beweggründe des eigenen Denkens und Handelns voraus. Die bürgerliche Emanzipationsbewegung beanspruchte gegen die ständischen Vorrechte der traditionellen Gesellschaft „Freiheit und Gleichheit“, d.h. Freiheit von Fremdbestimmung und Bevormundung, Gleichheit der Chancen, das eigene Interesse zu artikulieren und zur Geltung zu bringen. Eigentum und geistige Autonomie, die durch Bildungsprozesse erworben wird, galten als die beiden zentralen Voraussetzungen dieser Emanzipation.

All dies erhält seinen praktischen Sinn vor dem Hintergrund des Kampfs gegen ständische Privilegien und absolutistische Willkür. Die Aufklärung will den gesellschaftlichen Charakter der sozialen Statusdifferenzierung offenlegen, deshalb bekämpft sie die herrschende Religion, in der sie die Hauptmacht der Verschleierung dieser Gesellschaftlichkeit erkennt; sie will Transparenz über die Motive und Intentionen politischen Handelns herstellen, deshalb fordert sie, das Handeln des Monarchen an verfassungsmäßige Regeln zu binden und öffentlicher Kontrolle zu unterwerfen. Die Macht soll sich legitimieren. Während dies das Hauptmotiv der Aufklärung in Frankreich ist, wird es in England von einem anderen Motiv überlagert, das zur Herausbildung der Idee einer parlamentarischen Öffentlichkeit führt: der Suche nach einem Konfliktregelungsmechanismus zur Beendigung der Bürgerkriegssituation. Die Bürgerkriegssituation wird in eine Diskurssituation überführt, in der die sich bekämpfenden Parteien lernen, ihre Interessen ohne Gewalt gegeneinander auszuhandeln. Ein drittes Modell schließlich, das deutsche des aufgeklärten Absolutismus, entsteht, wie in Frankreich, vor allem im Medium einer Kritik

an der staatlichen Macht, konstituiert sich aber weniger als Opposition zur Macht denn als Beratungsinstanz, die auf eine Versittlichung des Staates abzielt.

Es gibt also – sicher nur idealtypisch zu unterscheidende – nationalkulturell bedingte Typen der Aufklärung (vgl. PORTER 1991), deren Spuren und Wirkungen sich zum Teil noch bis heute verfolgen lassen. Diese Unterschiede äußern sich in einem unterschiedlichen Verhältnis zur Macht und in einem jeweils anderen Verständnis von Kritik und Rationalität. Während in England schon früh die gesellschaftlichen Interessen in den Vordergrund traten und sich daher ein pragmatisches Konzept von Aufklärung und Vernunft, Öffentlichkeit und Fortschritt herausbilden konnte, blieben die gesellschaftlichen Kräfte in Deutschland lange zu schwach ausgeprägt, um eine eigene „bürgerliche Gesellschaft“ zu konstituieren. Während sich in England ein Konzept von Öffentlichkeit durchsetzen konnte, das die Bildung von Parteien als organisierte Interessengruppen der Gesellschaft voraussetzt, das auf der Akzeptanz gesellschaftlicher Interessengruppen beruht und diesen daher auch einen Raum für die Entwicklung einer gewissen kulturellen Autonomie eröffnete (deren Spuren wir heute noch an der Arbeiter- und Jugendkultur ablesen können), richtete sich die Kritik der französischen Aufklärung, insbesondere in ihrer revolutionären Phase, gerade gegen die „Parteienbildung“ und statt dessen auf ein Projekt national-kultureller Einheit und Einmütigkeit des Willens, ein Projekt, das noch die großen Entwürfe des französischen Frühsozialismus bestimmte und bis heute im Mythos von der „Grande Nation“ fortlebt. Und während in Frankreich der Staat, im Unterschied zur Nation, immer der zentrale Angriffspunkt der kritischen Öffentlichkeit blieb, suchte in Deutschland die „aufgeklärte Öffentlichkeit“ stets Einfluß auf den Staat zu nehmen, um ihn zum Motor der Nationbildung und der Konstitution einer bürgerlichen Gesellschaft zu machen; denn in Deutschland war nicht nur die „Gesellschaft der Interessen“ schwächer ausgebildet, auch jene staatsoppositionellen Kräfte der Kritik, die sich in Frankreich in den „sociétés de pensées“ (COCHIN 1921) ebenso wie in den Volksbewegungen organisierten, waren nie stark genug ausgeprägt, um sich dem Staat mit einer vergleichbaren Radikalität entgegenstellen zu können; in Deutschland hatte die Aufklärung nur Chancen, wenn sie sich auf die bestehenden politischen Strukturen stützte, um sie von innen her zu transformieren. Daher wurde in Deutschland nicht der selbstbewußte Parlamentarier, der Parteiführer, der kritische Intellektuelle oder der Volkstribun, sondern der sittlich gebildete Staatsbeamte zur Zentralgestalt der Aufklärung und einer von ihr induzierten Reformpolitik.

Diese Unterschiede erklären, warum die Aufklärung gerade in Frankreich eine zugleich revolutionäre und terroristische Dynamik entfaltete. Der Umschlag von Aufklärung in Terror hat mit einem bestimmten Konzept von Transparenz zu tun: In der *pragmatistischen* Version bleiben die Differenzen gewahrt, die Herstellung von Transparenz vollzieht sich im Rahmen eines praktischen Kalküls, der Diskurs verläßt nie vollständig die Ebene strategischen Handelns; in der *rationalistischen* Variante der Aufklärung zielt die Forderung nach Transparenz hingegen der Tendenz nach aufs Totale, in der Revolution werden daraus zwanghafte Reinigungsri-

tuale. Damit soll, um gleich einem Mißverständnis vorzubeugen, weder behauptet werden, daß die Aufklärung für Revolution und Terreur in Frankreich maßgeblich „verantwortlich“ war, noch daß die Aufklärung überhaupt zu einem Terrorismus tendierte; im Gegenteil strebten ihre Akteure und Protagonisten eher friedliche Konfliktregelungen an, und zu ihren wichtigsten Grundsätzen zählten gerade religiöse Toleranz und Meinungsfreiheit als Voraussetzungen für einen innergesellschaftlichen Frieden, auf dessen Boden die Produktivität des Gemeinwesens aufblühen sollte. Dennoch gab es strukturelle Beziehungen zwischen Aufklärung und Terreur. Sie verweisen zum einen auf eine spezifische Dialektik, die der Aufklärung – auch der Aufklärungspädagogik (z.B. GLAUTSCHNIG 1987) – insgesamt innewohnt, zum anderen auf Besonderheiten der französischen Geschichte, die jedoch in der Französischen Revolution zu Ergebnissen führten, deren Analyse für das Verständnis der Aufklärung und ihrer Dialektik generell von Bedeutung ist, nicht zuletzt auch deshalb, weil die Entwicklung, die die Spätaufklärung und gesellschaftliche Reformbestrebungen in anderen Ländern danach nahmen, wesentlich von der Reflexion auf die revolutionären Prozesse in Frankreich mitbestimmt war.

1. Condorcet und die Eschatologie der Aufklärung

Die Beziehungen zwischen Aufklärung und Terreur sind vielschichtig und komplex. Beginnen wir mit einer Konzeption, bei der man solche Beziehungen am wenigsten erwartet, und die doch repräsentativ ist für eine spezifische Dimension des Terroristischen, die der Aufklärung in ihrer rationalistischen Version innewohnt, dem bildungspolitischen Plan, den CONDORCET 1792 für die *Assemblée Législative* erstellte (zum folgenden siehe HARTEN 1990, S. 30ff.). Dieser Plan, ein Vermächtnis der späten Aufklärung, war von hehren Zielen und Idealen getragen und setzte noch bis weit ins 20. Jahrhundert hinein Maßstäbe: Erziehung zu Mündigkeit und kritischer Urteilsfähigkeit, ein rationales, an den modernen Wissenschaften orientiertes Curriculum, ein System der Bildungsverwaltung, das, ähnlich wie später bei HUMBOLDT, aus den gesellschaftlichen Interessengegensätzen herausgehoben und allein der Autonomie der Vernunft unterworfen sein sollte. Hinter diesem Plan stand ein Programm sozialen Wandels, das auf die Entfaltung einer bürgerlichen Gesellschaft und kapitalistischer Industrialisierung auf der Grundlage eines demokratischen politischen Systems, rationaler Bildung und kultureller Partizipation der arbeitenden Klasse abzielte. CONDORCET rechnete mit einer langen Übergangszeit mechanisierter und entfremdeter Lohnarbeit, bis die materiellen Voraussetzungen allgemeiner Prosperität geschaffen wären. Da für ihn – und diese Auffassung war für das Denken der Aufklärung insgesamt charakteristisch – politische Partizipation an geistige Autonomie und diese wiederum an ökonomische Unabhängigkeit gebunden war, konzipierte er Bildung als Substitut, das der arbeitenden Klasse trotz ökonomischer Unselbständigkeit zu geistiger Mündigkeit verhelfen sollte und

so zum Garanten für eine Modernisierung unter demokratischen Vorzeichen wurde.

Bildung sollte ersetzen, was die gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und Kräfte aus sich heraus nicht zu leisten vermochten, sie wurde zu einer außergesellschaftlichen Steuerungsinstanz des sozialen Prozesses; damit geriet sie aber auch in ein gewaltförmiges Verhältnis zur Gesellschaft. Dies läßt sich an drei Beispielen verdeutlichen:

1. Um Chancengleichheit zu gewährleisten, mußte die neue, rationale, „moderne“ Bildung allen Individuen gleichermaßen zukommen. Dies führte zur bildungspolitischen Extrapolation einer Geometrie der Gleichheit, die die Gliederung und Planung des nationalen Territoriums der Erziehung dem abstrakten Gesetz der Zahl unterwarf. Dieses Vorhaben, das der thermidorianische Konvent in die Tat umsetzte, bedeutete die Vernichtung einer historisch gewachsenen Schulandschaft, in die das Messer der Gleichheit jetzt ihre künstlichen Schnitte hineinlegte (JULIA 1981, S. 172ff.). So sehr es auch von einem demokratischen Prinzip der *Égalité* getragen war, so sehr stand es doch auch noch in der Tradition eines staatlich-administrativen Zentralismus, der dazu tendiert, sich die Regionen zu unterwerfen und ihre historisch tradierten kulturellen Besonderheiten auszulöschen.
2. Die Durchsetzung eines anspruchsvollen rationalistischen und utilitären Curriculums bei gleichzeitigem Ausschluß der Religion aus dem Unterricht war überaus abstrakt gegenüber den realen Verhältnissen. Zu einer Zeit, in der annähernd zwei Drittel der Bevölkerung noch Analphabeten waren, in der noch etwa 85 % der Bevölkerung auf dem Land lebte, davon rund 60 % besitzlose Bauern waren, in der die Macht der alten Religion zwar erschüttert, auf dem Land aber vielfach noch ungebrochen war, in der das Lebensgefühl der bäuerlichen Massen noch tief in traditionellen Vorstellungen der Religiosität verwurzelt war, hätte die praktische Umsetzung dieses Programms ein hohes Maß an kulturpolitischer Gewalt impliziert; CONDORCETS Bildungssystem hätte nur mit Mitteln des äußeren staatlichen Zwangs eingesetzt und am Leben erhalten werden können.
3. Schließlich CONDORCETS Idee der Gelehrtenrepublik, die das Bildungssystem an der Spitze lenkt: CONDORCET wollte das Bildungs- und Wissenschaftssystem zu einer autonomen Macht in der Gesellschaft machen, weitgehend unabhängig sowohl vom Staat und seiner Bürokratie als auch von den Partikularismen der Gesellschaft. Wenn er auch Gestaltungsmöglichkeiten auf kommunaler und regionaler Ebene vorsah, in letzter Instanz strebte er eine Selbstverwaltung an, die der Kontrolle durch das gerade erst zum Souverän sich konstituierende Volk entzogen war. CONDORCET fingierte damit ein Vernunft-Subjekt, dessen Eigeninteresse vorab mit dem allgemeinen Interesse zusammenfällt und deshalb keiner Vermittlung durch einen gesellschaftlichen Diskurs mehr bedurfte. Vor allem wegen dieses Modells wurde CONDORCETS Plan im Konvent zurückgewiesen; man befürchtete die Etablierung einer neuen Aristokratie des Wissens,

einer neuen Kirche, deren Macht man gerade entronnen zu sein glaubte. Der Kern dieser Zurückweisung war aber nicht die Ablehnung der Idee einer Herrschaft der Vernunft als Substanz, sondern ihre Monopolisierung durch eine gesellschaftliche Gruppe; statt dessen reklamierte die Nationalversammlung für sich selbst, der Ort der Enthüllung und Offenbarung dieser Vernunft zu sein.

Der revolutionären Politik und ihrem Geschichtsverständnis lag die säkulare Eschatologie einer sich selbst bewegenden Vernunft zugrunde, die als das eigentliche Subjekt der Ereignisse erschien. Es war wiederum CONDORCET, der in seinem letzten Werk dieser „Eschatologie der Aufklärung“ (JULIA 1990) eine geschichtstheoretische Explikation gab. Schon seine Einteilung des historischen Prozesses in zehn Phasen nahm die Dekadenordnung auf, in der die Wissenschaftler der Revolution die höhere, letztlich kosmologisch verankerte Ordnung der Ratio erblickten. CONDORCET legte seiner Geschichtstheorie zwei Annahmen zugrunde, die die Geschichte in einen teleologischen Offenbarungsprozeß verwandelten: 1. Die Natur hat der Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen keine Grenzen gesetzt, 2. die Fortschritte können schneller oder langsamer erfolgen, „doch niemals werden es Rückschritte sein, solange wenigstens die Erde ihren Platz im System des Universums behält...“ (CONDORCET 1976, S. 31). Mit anderen Worten, der Fortschritt ist in der Schöpfung verbürgt, und er ist unaufhaltsam. Er führt mit teleologischer Gewißheit einem Ende entgegen, an dem der Mensch mit der Natur wieder versöhnt ist (CONDORCET 1974, S. 425) und seine Auferstehung feiern kann. CONDORCET hat zwar seine Zweifel, ob der Mensch je unsterblich werden könne, aber so genau weiß man das nicht, denn der medizinische Fortschritt wird die Grenze des Lebens immer weiter hinausschieben, und es ist ungewiß, ob die allgemeinen Naturgesetze der „mittleren Lebensdauer“ überhaupt „eine Grenze gesetzt haben, über die hinaus sie nicht zunehmen kann“ (CONDORCET 1976, S. 220). CONDORCETS Optimismus von der unbegrenzten Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen stützte sich bereits auf eine vererbungstheoretische Annahme: Die Gesellschaft vermag über die stete Verbesserung der öffentlichen Hygiene und der Erziehung (in der 10. Etappe der Menschheitsgeschichte) auf das genetische Potential einzuwirken, über die Vererbung werden die Fortschritte in den physischen, intellektuellen und selbst moralischen Fähigkeiten der Gattung dauerhaft gesichert, so daß sich aus der Wechselwirkung von Umwelt und Vererbung ein evolutiver Prozeß kontinuierlicher Höherentwicklung ergibt.

Diese Annahme konnte in der Entwicklungslehre LAMARCKS, deren Grundzüge noch während der Französischen Revolution entstanden (wie man weiß, begrüßte LAMARCK die Revolution), eine wissenschaftliche Begründung finden, denn nach dieser Lehre sind die Lebewesen mit einer Fähigkeit zur Höherentwicklung ausgestattet, die sich über Prozesse der Adaption an die Umwelt entfaltet und schließlich zu einem Zustand vollendeter Harmonie führt. Das Muséum d'Histoire naturelle, an dem LAMARCK wirkte, und das CONDORCET zu Beginn der Revolution zu seinem Intendanten machen wollte, war ein Foyer für solche optimistischen Ideen, hier

führte man zum Beispiel während der Revolution Experimente durch, Raubtiere durch günstige Sozialisationsbedingungen zu „versittlichen“, und man zögerte nicht, dem Elefanten eine republikanische Sensibilität zuzuschreiben, die unwiderlegbar zutage trat, als die Elefanten des Muséum sich nach den Klängen des „Ça ira“ zur Kopulation entschlossen (HARTEN/HARTEN 1989). Der Wissenschaft der Freiheit schienen keine Grenzen gesetzt.

Die Möglichkeit, über die Umwelt das genetische Potential zu verändern und eine organische Vervollkommnung ins Werk zu setzen, eröffnete vor allem der Erziehung ungeahnte Perspektiven (ganz im Unterschied zu den späteren eugenischen Utopien der Sozialdarwinisten, die die kontraselektiven statt der produktiven Wirkungen der sozial gesteuerten Umwelt betonten). Dem revolutionären Glaube an die Machbarkeit der Geschichte korrespondiert der Glaube an die universelle Formbarkeit und Veränderbarkeit des Menschen durch Erziehung. Aber dies ist noch weit von behavioristischen Vorstellungen entfernt, denn sowohl die biologische als auch die pädagogische Entwicklung wird von einer übergreifenden Teleologie bestimmt, die einen ursprünglichen Keim des Guten und eine ursprüngliche Fähigkeit zur Vervollkommnung – ROUSSEAU'S „perfectibilité“ – beinhaltet. Diese Teleologie, von der KANT sagt, daß sie nur regulative Vernunftideen eröffnet, nimmt nun die Gestalt einer realgeschichtlichen Offenbarung an, die mit dem Wunder der Revolution beginnt. Die Revolution markiert in der „progression décadaire“ jenen welthistorischen Punkt, an dem der Vervollkommnungsprozeß in sein letztes, entscheidendes Stadium eintritt, das Stadium einer sich selbst verstärkenden Beschleunigung, weil alle politischen, sozialen und moralischen Hemmnisse und Schranken jetzt niedergerissen werden. Dies verleiht ihr jenen Charakter einer säkularen Apokalypse, auf die die Ära der ungehemmten Vervollkommnung als das Millennium der modernen Wissenschaft folgt. Alle bisherige Geschichte war, wie MARX später noch einmal formulieren wird, nur Vorgeschichte; die wirkliche Geschichte, die eine Zeit stetig anwachsender Fülle sein wird, beginnt erst jetzt. Auf das große Gericht, das reinigende Gewitter, das die beiden Zeiten trennt, folgt der Dekadi der Menschheitsgeschichte, die Ära des Glücks, die die Menschen zur Natur zurückführt, damit sie in friedlicher, brüderlicher Eintracht ihrer unerschöpflichen Reichtümer und Segnungen teilhaftig werden. In der Französischen Revolution offenbaren sich, so könnte man sagen, eine chiliastische und eine mystische Seite des revolutionären Liberalismus (die sich bei den Idéologues freilich schon wieder erheblich abschwächt), nämlich einmal die Erwartung, daß das Glück eine Frucht der Natur ist, die der Menschheit in den Schoß fällt, sobald die Natur aller Fesseln entledigt ist; folglich ist die Revolution das „letzte Gericht“ über all jene, die diese Fesseln legten. Zum anderen, daß die Natur auf der Seite des Menschen steht, daß sie über unerschöpfliche Kräfte verfügt, erkennbare und beherrschbare und doch geheimnisvolle Kräfte, die die Menschheit mit dem Kosmos verbinden; es ist das Wiederfinden dieser unmittelbaren Verbindung (sie findet ihren Ausdruck in den Bildern der Konvergenz von Mikro- und Makrokosmos), das alle Wünsche als erfüllbar, das Utopische als machbar erscheinen läßt.

Dieser Chiliasmus tritt bei CONDORCET zwar nur in „gebremster“ Form auf (MANNHEIM 1965, S. 193f.), weil er an die Stelle einer Naherwartung des Heils und der Erlösung einen langen Prozeß wissenschaftlicher Rationalisierung setzt und die Errichtung eines neuen, republikanischen Kults daher ablehnt. Das chiliastische Erbe zeigt sich aber auch hier, in der teleologischen und finalistischen Konzeption dieses Prozesses sowie in der Annahme, die Revolution würde die Konstituenten des Fortschritts hervorbringen, die seine Geradlinigkeit verbürgen und für die Zukunft ein Abweichen von der vorgezeichneten Bahn ausschließen.

CONDORCETS Scheitern als Politiker der Revolution hängt damit zusammen, daß er langfristig ausgerichtete Konzepte in einer Situation anbot, die auf raschen Wandel drängte, um die Ergebnisse der Revolution dauerhaft zu sichern, die in der Naherwartung eines Reichs der Freiheit lebte und Handlungskonzepte für den Augenblick suchte; sein Scheitern und seine Widersprüchlichkeit als Bildungstheoretiker und -politiker lag darin, daß er ein Bildungsprogramm, das allenfalls als langfristige, antizipatorische Zielformulierung Sinn machte, zur Grundlage politischen Handelns der unmittelbaren Gegenwart und der nächsten Zukunft erhob, ohne eine Analyse der sozialen und kulturellen Widerstände vorzunehmen, auf die ein solches Programm stoßen würde. Dahinter stand der Glaube an die Allmacht der Vernunft, die sich von selbst Bahn brechen und entfalten würde, wenn man ihr nur die entsprechenden institutionellen Rahmenbedingungen schüfe; Widerstände konnten nur als Ausdruck von Unwissen und Vorurteilen gedeutet werden, die unter den Strahlen der aufgehenden Sonne der Vernunft rasch verschwinden würden (vgl. JULIA 1990, S. 69).

2. Eschatologie und Dynamik der Terreur

Es waren vor allem die alten Mächte der Religion und der in ihrem Bann stehenden Erziehung, die, so schien es, dem Siegeszug der Vernunft im Wege standen; deshalb war der Einzug des Lehrers ins Pfarrhaus das Zeichen des größten Triumphes der revolutionären Aufklärung über das Ancien Régime der Erziehung. Die Erwartungen, die man in die Macht der Erziehung setzte, waren beinahe unbegrenzt. Hier lag ein strategisches Feld, auf dem vergleichsweise schnell operiert werden konnte (es ging zunächst um die Einführung eines dreijährigen republikanischen Elementarschulunterrichts), hier bestand die Möglichkeit, die junge Generation in ihrer Gesamtheit zu erfassen und die „noch formbaren jungen Seelen“ mit den neuen Werten und Prinzipien zu füllen. „Die Gesetze über die Erziehung zur Ausführung bringen; das ist das Geheimnis“, notierte sich SAINT-JUST (Papiers inédits 1978, Bd. 2, S. 263). Nur die Erziehung vermochte jenes solide Fundament zu schaffen, das der neuen Ordnung Dauer verleiht – der revolutionäre Enthusiasmus wäre bald verflogen, die Ergebnisse der Erziehung aber bleiben. Und schließlich würde sie jene nationale Integration und soziale Eintracht stiften, die die Instabilität der Verhältnisse beenden.

Doch gab es allzu viele, die sich den segensreichen Wirkungen und Verheißungen der Vernunft verweigerten und auch von der republikanischen Schule, diesem Banner der Aufklärung, nichts wissen wollten. Ein neues Schulwesen ließ sich zwar mit dem Federstrich des Gesetzes schaffen, aber die besten Gesetze nützen nichts, wenn ihre Ausführung boykottiert, ihre wohltätigen Gaben zurückgewiesen werden. So mußte man auf zwei Ebenen operieren: die Gesetze der Erziehung vorantreiben und zur Ausführung bringen, und den Widerstand gegen die Kulturrevolution brechen. Je schwerer letzteres fiel – und die Revolution entfachte bald zahllose Herde des Bürgerkrieges, die immer auch Herde eines Kultur- und Religionskrieges waren –, desto mehr verlagerte sich die Deutung der Widerstände von jener Ebene des Unwissens und des Vorurteils auf die andere Ebene einer Dämonisierung. Diese Verlagerung, die den Ausschluß aus dem Universum der diskurs- und vernunftfähigen Menschheit bedeutet, öffnet die Schleusen für den Umschlag von der Aufklärung zur Terreur, die im Namen der Vernunft geschieht. Der Umschlag beginnt mit einer Pathologisierung: „Der Fanatismus ist eine ansteckende Krankheit und muß wie Krankheiten wie die Pest, die Lepra etc. behandelt werden“, resümiert der Distriktkommissar GRIGNON nach fruchtlosem Bemühen, die Eltern der Gemeinde Fresne vom Wert des republikanischen Unterrichts für ihre Kinder zu überzeugen¹. Der gleichen Sprache bedient sich der Wohlfahrtsausschuß in einem Rundschreiben an die „représentants en mission“: „Das sind Kranke, die man auf die Heilung vorbereiten muß, indem man sie beruhigt“ (zit. n. PLONGERON 1969, S. 111). Die Sprache der Pathologisierung soll den Exzessen vorbeugen, in Wahrheit bereitet sie sie vor, denn es fehlt an praktikablen Programmen für eine soziale Therapie; die Schule stößt hier auf eine Grenze: In Fresne versuchten die Einwohner, den von der Distriktverwaltung eingesetzten Lehrer mit Steinwürfen zu vertreiben, weil er es ablehnte, ihre Kinder im katholischen Glauben zu unterrichten.

Die Pathologisierungsstrategie machte aus den Anhängern der christlichen Kirche, speziell des Katholizismus, sehr schnell „Fanatisierte“, Besessene, deren Symptome auf einen Dämon hinwiesen, den man beseitigen muß. Die erste Stufe dieser Beseitigung war der revolutionäre Exorzismus, der vor allem in den Festen der Revolution, in den Autodafés und anderen Reinigungsritualen inszeniert wurde. Er trug noch einen therapeutischen Charakter und ließ hoffen, daß man ohne physische Gewalt auskommen würde. „Alle Feinde der Republik und der Gleichheit“, liest man in einer für den Elementarschulunterricht bestimmten Schrift, „müssen auf revolutionäre Weise exorziert, auf radikale Weise magnetisiert werden“². Läßt dies noch an mesmeristische Kuren denken, so waren die Reinigungsrituale der Feste doch vielfach didaktische Veranstaltungen einer kulturrevolutionären Aufklärung, die zum Beispiel für jedermann demonstrierten, wie sich mystische und sakral besetzte Gegenstände, etwa Devotionalien, in Rauch und Asche auflösten, Akte der Entzauberung, die letzte Zweifel beseitigten. Zweifel, die wohl auch in den Akteuren der Veranstaltungen selbst noch gewesen sein mögen: So ließ die Société Montagnarde von Condom nach ihrem „Autodafé philosophique“ eine Garde von Sansculotten am Scheiterhaufen postieren, „die über das vollständige Erlöschen

des Feuers und über die Erscheinung vorgeblicher Wunder wachen wird, deren sich die alten Anhänger der Mysterien bedienten, um das Volk zu täuschen“³. Mit Befriedigung, aber auch einer gewissen Erleichterung wird in den Festprotokollen immer wieder notiert: „... und alles wurde zu den tausendfach wiederholten Rufen ‚Es lebe die Republik‘ von den Flammen verzehrt“.

Gewiß, der Akt und das Pathos der Entzauberung, das sind auch die Akte und das Erleben einer Befreiung, eines Überschreitens und eines Traditionsbruchs, die das Tor zur „Moderne“ aufstoßen, zu einer Gesellschaft, die nicht mehr von den Mächten der Vergangenheit beherrscht wird, sondern die die Individuen in selbstverantworteter Freiheit gestalten. Aber in dieses Pathos mischt sich auch ein pathisches Moment, eine Projektionsbereitschaft, die paranoide Züge trägt und die Emanzipation mißlingen läßt. Die projektive Dämonisierung, die die Priester in Monster und Besessene verwandelt, zeigt, daß das „Reich der Freiheit“ mit einem tiefen Angstgefühl betreten wird; der Eintritt in dieses Reich scheint von allen Seiten bedroht und gefährdet, deshalb muß man erst durch ein gründliches Purgatorium hindurch. Es ist die eigene Angst, die anfällig macht, Unsicherheiten und Zweifel schafft. Daher verlangt die Freiheit ein doppeltes Opfer, eine zweifache Reinigung: eine innere und eine äußere, die Erlösung aus inneren Angstgefühlen durch die Beseitigung ihrer äußeren Urheber.

Diese Dialektik setzt die Dynamik der Terreur frei, die nicht eher zur Ruhe kommt, bis der letzte „Feind der Freiheit“ und damit die letzte Quelle der Angst beseitigt ist. In ihr trifft die Psychodynamik des Reinigungszwangs mit der chiliastischen Erwartung einer Erlösung durch die Vernunft zusammen. In diesem Zusammentreffen vollzieht sich eine außerordentliche Beschleunigung des Zeiterlebens; dem gab schon CONDORCET Ausdruck: „Laßt uns revolutionäre Gesetze schaffen, aber nur, um die Ankunft des Augenblicks zu beschleunigen, in dem wir ihrer nicht länger bedürfen“ (CONDORCET, Oeuvres Bd. XII, S. 623). Darin ist bereits die Logik der Terreur der Revolutionsregierung vorgezeichnet, die den revolutionären Prozeß in zwei Phasen unterscheidet: eine revolutionäre, die provisorischen Charakter hat und exzeptionelle Maßnahmen rechtfertigt, und eine postrevolutionäre, die eine Ordnung der Dauer ist, das Millennium der Freiheit und der Vernunft. Die revolutionäre Phase ist das apokalyptische Purgatorium, das den Boden für die Errichtung dieses Reichs bereitet. Was in CONDORCETS Geschichtsphilosophie evolutionär ausgelegt ist, zieht sich jetzt apokalyptisch zusammen – im Chiliasmus der revolutionären Aufklärung kehrt ein Strukturmerkmal des aktivistischen jüdisch-christlichen Chiliasmus wieder, nämlich der Versuch, das Erscheinen des Messias (jetzt zur „Göttin Vernunft“ säkularisiert) durch die Beschleunigung der Zeit herbeizuzwingen: Die Aufklärung wird in der revolutionären Dynamik zum Jüngsten Gericht der Vernunft.

Die Guillotine ist das Symbol dieses Gerichtes. Sie war nicht nur ein Symbol für die unerbittliche Rationalität des Gesetzes, sondern auch für die Beschleunigung der Zeit des Gerichtes. Doch sie versagte schon bald vor den Aufgaben des großen Purgatoriums. Gerüchte wollen wissen, daß man an der Konstruktion einer

Guillotine „mit mehreren Fenstern“ arbeitet, die simultane Hinrichtungen erlaubt (ARRASSE 1988, S. 105). Die Beschleunigung der revolutionären Apokalypse: die Beschleunigung der Gerichtsverfahren, die bald nur noch Farcen sind, die Beschleunigung der Hinrichtungen treiben auf eine Endlösung zu, die in den Massenhinrichtungen der Zentren des Bürgerkriegs Gestalt annimmt, dort wo die Guillotine als Symbol für die Herrschaft des Gesetzes längst in den Hintergrund getreten ist. Sie arbeitet zu langsam: „Die Guillotine genügt nicht, ich habe mich entschlossen, sie erschießen zu lassen“, teilt CARRIER aus Nantes mit (zit. n. FOURNIER 1988, S. 263). FOUCHÉ und COLLOT rechtfertigen die Massenhinrichtungen in Lyon mit den Worten: „Wir sehen nur die Republik, die uns befiehlt, ein großes Beispiel, eine weithin sichtbare Lektion zu geben. Wir hören nur auf den Schrei des Volkes, das verlangt, daß das Blut der Patrioten auf einmal in einer raschen und fürchterlichen Art gerächt werde, damit die Menschheit es nicht nochmals strömen sehen müsse“ (zit. n. ZWEIG 1981, S. 61).

Das Furchtbare ist, daß sich mit jedem Schritt, mit jeder Maßnahme der revolutionären Gerechtigkeit ein Abgrund auftut; denn jedes Opfer schafft eine neue Bedrohung, die noch größere Wachsamkeit nach sich zieht. Daher das immer wiederkehrende Bild von der „Hydra des Despotismus“, der für jedes abgeschlagene Haupt zwei neue nachwachsen. Der Kreis der Verdächtigen erweitert sich ständig. Dies lag am Fehlen einer klaren juristischen Definition; aber konnte es eine solche Definition überhaupt geben? Letztlich war jeder verdächtig, denn wer hätte den strengen Maßstäben der Vernunft wirklich genügen können? Konnte nicht in jedem der Dämon des Vergangenen lauern? Je weiter man im revolutionären Reinigungswork voranschritt, desto mehr schien sich ein Abgrund aufzutun, der erst das ganze Ausmaß des Lasters und des Verderbens enthüllte. „Die Verschwörer sind zahlreich; es scheinen ständig mehr zu werden“, konstatierte ROBESPIERRE am Ende des Jahres 1793 (ROBESPIERRE 1971, S. 578). Zuvor, am 17.9.1793, hatte der Konvent jenes Gesetz erlassen, das die Inhaftierung aller „Verdächtigen“ vorsah, darunter fielen nicht nur alle ehemaligen Adligen mit ihren nahen Verwandten, sondern auch all „jene, die, sei es durch ihr Verhalten, sei es durch ihre Beziehungen, sei es durch ihre Äußerungen oder Schriften, sich als Partisanen der Tyrannen, des Föderalismus oder als Feinde der Freiheit erwiesen haben“. Der Stadtrat von Paris fand im Oktober 1793 eine präzisere Definition: „Wer zwar nichts gegen die Freiheit, aber auch nichts für sie getan hat“ (in: MARKOW/SOBOUL 1957, S. 215/217).

Mit der Institutionalisierung der Revolutionsgerichte auf Veranlassung DANTONS schon im März 1793 (Strafgerichte ohne Berufungs- oder Revisionsmöglichkeit) und schließlich der „Überwachungsausschüsse“, die überall in Frankreich die bürokratische Aufgabe übernahmen, die Listen der „Verdächtigen“ zusammenzustellen, war das Instrumentarium einer Justiz geschaffen worden, die weithin willkürlich agieren und rasch Todesurteile fällen und vollstrecken konnte. In dem Maß, wie diese Justiz sich verselbständigte, trieb sie auf die Vernichtung der „Verdächtigen“ zu. Diese Dynamik war mit dem revolutionären Chiasmus verknüpft. Denn die Internierung der „Verdächtigen“ sollte nach dem Gesetz bis zum Frieden dau-

ern, also bis zum endgültigen Sieg der Revolution; danach wartete die Verbannung. Damit lud man sich selbst das kaum lösbare ökonomische Problem der Versorgung wachsender Massen von Inhaftierten, schließlich regelrechter Internierungslager auf, ein Problem, das in der Naherwartung des Anbruchs des Reichs der Freiheit verdrängt wurde, während umgekehrt gerade diese Naherwartung, der Wille zur Beschleunigung der messianischen Zeit es immer mehr vergrößerte. MARC-ANTOINE JULLIEN, ROBESPIERRES Sekretär, faßte bereits die Lösung des Konzentrationslagers ins Auge (GOETZ 1954, S. 53). Solche Lager begannen in der Vendée, im Nordwesten, bereits konkrete Gestalt anzunehmen, in Nantes oder Brest, wohin man die eidverweigernden Priester aus allen Teilen der Republik deportierte. CARRIER, der Statthalter von Nantes, entledigte sich der wachsenden Massen von Inhaftierten, indem er sie, um Munition zu sparen, nicht erschoss, sondern zu Tausenden auf Booten in der Loire ertränkte.

CARRIERS Massenertränkungen fielen auch Hunderte von Kindern zum Opfer. Der organisierte Kindesmord bildet einen seltsamen Kontrast zum pädagogischen Pathos der Revolution, das doch ganz im Zeichen des Kampfs gegen die Erbsünde stand. Während man glaubte, durch öffentliche Erziehung aus den Kindern „neue Menschen“, Bannerträger der Freiheit und der Vernunft, Hoffnungsträger der Zukunft machen zu können, hatte man bei den Kindern der Feinde der Freiheit Zweifel. „Das Übel vererbt sich“, schrieb COLLOT D'HERBOIS voller Pessimismus, nachdem die Rebellion von Lyon niedergeschlagen war: Die nachwachsende Generation werde „niemals völlig rein sein“ (Papiers inédits Bd. 1, S. 324). Der Dämon, das Gift steckt also schon in den Kindern. CARRIER rechtfertigte vor dem Konvent den Kindesmord: „Die Kinder von 13 Jahren tragen Waffen gegen uns und Kinder in noch niedrigerem Alter sind schon die Spione der Briganten. Viele dieser kleinen Schurken sind vor Gericht gestellt und von den Militärkommissionen abgeurteilt worden... Töten wir daher alle diese Rebellen ohne Erbarmen...“ (Moniteur 5. Ventôse II). In der Vendée gibt der Oberbefehlshaber der Armee des Westens, General TURREAU, die Order aus: „Alle Briganten, die mit der Waffe in der Hand angetroffen werden oder überführt sind, sie ergriffen zu haben, werden mit dem Bajonett aufgespießt. Ebenso ist mit den Frauen, Mädchen und Kindern zu verfahren“ (zit. n. SECHER 1988, S. 158). Der Sieg über die Rebellen genügt nicht, man muß auch ihre Frauen und Kinder beseitigen: „Man muß den Boden absolut und total von ihnen reinigen“ (zit. n. FOURNIER 1988, S. 263).

Der totalitäre Impuls, der Wille, eine Endlösung herbeizuführen, gebär nicht nur die Apokalypse der Zeit, sondern auch eine des Raumes. In der Société populaire von Straßburg dachte man im Frimaire II über eine Deportation der widerspenstigen, deutschsprachigen Bevölkerung des Elsaß und die Implantation einer „Kolonie von Sansculotten“ nach, und SAINT-JUST, der hier als „représentant du peuple en mission“ das Regime der Terreur befestigen sollte, plante, alle elsässischen Dörfer und Städte nach den Namen von Soldaten der republikanischen Armee umzubenennen (Papiers inédits Bd. 1, S. 106; GROSS 1976, S. 263). Nach dem Sieg über das rebellierende Lyon beschloß der Konvent, die Stadt dem Erdboden gleichzu-

machen: „Auf den Ruinen von Lyon wird eine Säule errichtet, die der Nachwelt die Verbrechen und die Bestrafung der royalistischen Stadt verkündet, mit der Inschrift ‚Lyon führte Krieg gegen die Freiheit – Lyon ist nicht mehr‘“ (zit. n. ZWEIG 1981, S. 52f.). COLLOT schlug vor, die Hälfte der Einwohner über die ganze Republik zu zerstreuen und statt dessen auch hier eine „Kolonie von Sansculotten“ anzusiedeln (Papiers inédits Bd. 1, S. 323f.). Im übrigen sollten alle Häuser der Armen und Patrioten vom Vernichtungswerk ausgespart werden, ebenso alle Gebäude, „die wohlthätigen und erzieherischen Zwecken dienen“. Hinter dem Zerstörungswillen wird also der Wille zu einer Neukonstruktion sichtbar, der die Umrisse eines idealen Gemeinwesens erahnen läßt: eine neue Stadt, in der nur noch wahre, arbeitsame Sansculotten mit ihren Kindern leben, die in den Schulen die Wohltaten der republikanischen Erziehung empfangen...

Man hat es in diesen organisierten Exzessen mit den Ursprüngen eines modernen Totalitarismus zu tun, der im Namen nicht eines partikularen Interesses, sondern einer absoluten Idee und eines generalisierten Emanzipationsanspruchs agiert: „Ausgehend vom Prinzip der Humanität habe ich den Boden der Freiheit von diesen Ungeheuern gereinigt“, rechtfertigt sich CARRIER (zit. n. COCHIN 1921, S. 295). Die Terreur wird von einer Verheißung getragen, vom Glauben an eine Erlösung, der eine Reinigung vorangehen muß, damit der neue Mensch erstehen kann, die Umsetzung der tabula rasa des Sensualismus in die politische Tat, damit die Republik der Vernunft ihre Ordnungsideale ungehindert in den neugeborenen Menschen hineinschreiben kann. Das Projekt des neuen Menschen ist radikal, in seiner Radikalität aber auch totalitär: „Nur freie Menschen will die Republik um sich wissen; sie ist entschlossen, alles andere auszulöschen und nur die als ihre Kinder anzuerkennen, die für sie leben, kämpfen und sterben wollen“ (COLLOT, zit. n. MARKOW/SOBOUL 1957, S. 225). Es gibt keine Kompromisse; nur so kann die Terreur zum wohlthätigen Werk an der Menschheit werden. Dies macht sie zum Symbol der Revolution selbst als eines einzigen großen Regenerationswunders.

Endlich schien das Mittel gefunden, hier und jetzt das wahre Heil herbeizuführen: Die „heilige Guillotine befindet sich in der glanzvollsten Aktivität, und der wohlthätige Schrecken bewirkt hier auf eine wundersame Art, was man nicht einmal in einem Jahrhundert von der Vernunft und der Philosophie erhoffen konnte“ (Papiers inédits Bd. 2, S. 248). Diese Worte enthüllen das Mysterium des Schreckens: In der Terreur zieht sich die Eschatologie der Aufklärung, die Geschichte des Fortschritts, mit einer gewaltigen Beschleunigung zu einem Punkt zusammen, so daß die Energien, die den Fortschritt der Vernunft tragen, zur Explosion gebracht werden (der revolutionäre „Blitz“ in der Ikonographie der Zeit), und nur noch ein reinigender Schnitt trennt die Menschheit vom ersehnten Millennium, das zum Greifen nahe scheint.

Und endlich scheint der Tag der Erlösung auch wirklich anzubrechen, das revolutionäre Pfingstwunder, das im Fest des Höchsten Wesens, gewiß nicht zufällig auf den Tag des christlichen Pfingstfestes gelegt, beschworen wird. An diesem Tag steht die Guillotine zum ersten Mal seit langem still, am folgenden Tag wird sie von

der Place de la Révolution, die durch den Festzug geheiligt wurde, entfernt, damit dieser Boden nicht noch einmal von verdorbenem Blut besudelt wird, und Gerüchte verbreiten sich, man habe sie für immer entfernt, die Zeit der Terreur sei zu Ende (GUILLEMIN 1987, S. 388). In einer Hymne ans „Höchste Wesen“ wird der Zug der Kinder Israels beschworen – ist der Zug durch die Wüste schon abgeschlossen, ist das Gelobte Land erreicht? Das Fest beschwört die Rückkehr zu einer natürlichen Religion, die alle Menschen in bukolischer Harmonie vereint, die Rückkehr zu einem Gott, dessen erhabener und gerechter Geist das ganze Volk durchdringt und es in eine brüderliche Union verwandelt. Die Dialektik der Revolution scheint zum Abschluß gekommen zu sein.

Dem Zirkel der progredierenden Gewalt läuft der Aufbau eines Gegenbildes der Erlösung parallel, das immer abstrakter wird und immer mehr irrealen Formen annimmt. Je weiter Entzweiung und Gewalt voranschreiten, desto erhabener und imposanter wird dieses Gegenbild, das freilich der Realität immer weniger entspricht. Der Aufbau des Gegenbildes wird von Schuldgefühlen getrieben, von paranoischen Ängsten und der Hysterie der Infizierung. Sie erzeugen die Konstruktionen jenes Mythos der Reinheit, der großen Harmonie und der einträchtigen Gemeinschaft, die Konstruktion einer mythischen Zeit, aus der die letzten Spuren der Entzweiung, aus der Geschichte und Erinnerung verbannt sind, und in der die reine Natur regiert (die menschliche Geschichte lebt in den Festen und rituellen Kommemorationen nur in der Gestalt der wiedergefundenen Natur, als Naturgeschichte fort). Mythisch ist diese Zeit, weil es eine wiedergefundene Zeit des Ursprungs ist; sie ist zugleich messianisch, weil sie nur durch einen exzeptionellen Eingriff beginnen kann. Denn die Terreur ist nicht nur ein Purgatorium, sie ist auch selbstzerstörerisch und vermag aus sich heraus keine Erlösung zu bringen, sie ist, wie HEGEL es formulierte, die „Furie des Verschwindens“ (HEGEL 1952, S. 418). Nur eine höhere, providentielle Macht kann aus dem Zirkel herausführen, in den sich der revolutionäre Prozeß verstrickt hat. Deshalb lag die Proklamation der Existenz des „Höchsten Wesens“ in der Logik dieses Prozesses; deshalb war diese Proklamation nicht bloß ein politischer Beschluß (oder gar Schachzug), sondern ein religiöser Akt, eine verzweifelte Beschwörung, die Gott selbst um Hilfe anrief, die ein Pfingstwunder herbeizwingen wollte.

3. Die heilige Vernunft und ihre Sachwalter – zur Theorie der Terreur

Die Feste der Revolution bildeten das eigentliche Fundament der republikanischen Erziehung und der kulturevolutionären Mobilisierung, weil sie die Utopie der neuen Ordnung in ihren Grundwerten und -strukturen symbolisch zum Ausdruck und zur Anschauung brachten. An dieser Bedeutung des Festes wird zugleich sichtbar, daß sich die Legitimität des republikanischen Gemeinwesens weder auf den Diskurs noch auf die pragmatische Interessenregelung stützte, sondern in erster Linie

auf die Darstellung von Gemeinsamkeit, auf die Darstellung der gemeinsam geteilten Werte, die erst den Rahmen für diskursive Kommunikation im Medium der republikanischen Öffentlichkeit konstituierten; daher die Ubiquität jenes Mythos der Eintracht in der Rhetorik und in den Inszenierungen der Revolution (OZOUF 1971). Der Diskurs ist zwar ein Medium republikanischer Bildung – erstmals wird ein politischer Aufklärungsunterricht institutionalisiert –, er ist aber nicht auch selbst diskursiv vermittelt, sondern in einer höheren Vernunft begründet, die ihren Ursprung außerhalb der gesellschaftlichen Kommunikation hat und daher nur zum Ausdruck gebracht, aber nicht in ihr konstruiert wird. Die gesellschaftlichen Interessen, die den revolutionären Prozeß leiten und bewegen, bleiben daher im Dunkeln.

Dem entspricht, so sehr die Französische Revolution auch die Grundlagen einer modernen politischen Kommunikationskultur schuf (HUNT 1989), eine Art Diskursverbot, wie es in der Ablehnung der Parteienbildung zum Ausdruck kam, und ein Kult des Schweigens, wie SAINT-JUST ihn proklamierte: Der Diskurs entzweit, denn er offenbart Meinungsverschiedenheiten, das Schweigen dagegen ist die Bekundung einer tieferen, inneren Übereinstimmung der Seelen und Herzen. Die Sprache der Freiheit ist geradeaus und lakonisch, nicht geschwätzig. „Die Kinder“, schreibt SAINT-JUST, „sollen in der Liebe zum Schweigen und im Mißtrauen gegen die Redner erzogen werden“ (SAINT-JUST 1984, S. 983). CONDORCETS Idee einer „sozialen Mathematik“, die eines Tages die politischen Versammlungen mit ihren hitzigen Debatten überflüssig machen würde, war nur eine andere, rationalistische Variante dieser Furcht vor dem Diskurs. Bei SAINT-JUST ist der Kult des Schweigens das Verbot, über die verborgene Macht zu reden, die die neue Ordnung regiert: die heilige Vernunft. Sobald man begönne, über sie zu reden und zu streiten statt ihr Ehrfurcht entgegenzubringen, begönne sie auch schon ihre Sakralität zu verlieren, und damit wäre auch die erträumte Eintracht des neuen Gemeinwesens dahin. Deshalb erließ der Wohlfahrtsausschuß ein Verbot, das Fest des „Höchsten Wesens“ auf der Bühne nachzuspielen, denn solche Aufführungen würden „dem Eindruck der Erhabenheit, den die Nationalfeste hinterlassen, entgegenwirken“. Das Theater erfüllt eine Bildungsfunktion, das Fest dagegen ist ein sakrales Geschehen (SCHLANGER 1975). In ihm führt ein rationaler Gott Regie.

Die Vernunft war eine sakrale Größe. Das Bewußtsein, als Agenten dieser höheren Macht zu handeln, verlieh offensichtlich eine besondere, historisch exzeptionelle Energie, jene „heilige Gesinnung“, die, wie MAX WEBER schreibt, „aus sich heraus revolutionierend wirkt“ (WEBER 1964, S. 448) und die Fähigkeit zum Überschreiten, zum Bruch mit der Tradition verleiht. Die gleiche Gesinnung schuf aber auch die Paradoxie der Tugendrepublik, die die Gesellschaft auf den Grundsätzen einer Moral der natürlichen Vernunft aufbauen wollte, aber in der Terreur die Grenzen nicht nur aller Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit, sondern auch der Ethik verließ. Die Moral der natürlichen Vernunft war eine Macht, deren Fortschreiten sich durch nichts aufhalten ließ; sie bildete den Kern einer „reinen Werttheorie“, die weder Kritik noch Abweichung dulden kann (JOHNSON 1971, S. 50). MAX WEBERS Begriff des „wertrationalen Handelns“ wäre auf diese Situation anzuwenden. WEBER

rückt diese Kategorie in einen engen Zusammenhang zum Naturrecht, das er als die „spezifische Legitimationsform der revolutionär geschaffenen Ordnungen“ im Übergangsprozeß der Entstehung moderner Gesellschaften bezeichnet (WEBER 1964, S. 636). Es konstituiert einen Typus des Handelns, dessen Geltung letztlich jenseits des sozialen Handelns selbst – in der „Natur“, im „Höchsten Wesen“ – liegt; es konstituiert eine höhere Legitimität, die die Geltungsbedingungen des sozialen Handelns unter der Form von Freiheit, Gleichheit und Allgemeinheit erst begründen soll.

Es charakterisiert revolutionäre Situationen als Situationen des Umbruchs und des Übergangs, daß die höheren Ziele und Werte, die das Handeln leiten, erst intuitiv und unter der Form des Utopisch-Eschatologischen präsent sind, das in die Realität des Alltags und des realen Handelns einbricht: daß sie noch nicht als historische Gestalten und Hervorbringungen sozialer Praxis begriffen werden können, sondern als Offenbarungen erlebt werden. Daher bedarf es besonderer Mittler, die die Interpretation und institutionelle Ausgestaltung der neuen Werte und Ordnungsprinzipien übernehmen. Diese Aufgabe fällt in der Französischen Revolution einer an der Aufklärung gebildeten kulturellen Elite aus Verwaltungsangehörigen und Juristen, Lehrern und Professoren, Literaten und Journalisten zu. Sie bilden den Kern der sozialen Trägergruppe des wertrationalen Handelns, sie sind die Organisatoren und Gestalter der republikanischen Öffentlichkeit und der neuen Erziehung, die Experten für die neue Moral, die die neuen Institutionen konzeptionell erarbeiten.

Schulen und Feste sind die wichtigsten Orte, an denen die neuen Werte und Inhalte institutionelle und symbolische Gestalt annehmen; um sie herum entfaltet sich eine umfangreiche „Medienproduktion“: republikanische Elementarbücher (vor allem Moralbücher), Festprogramme, Hymnen und Gesänge zur Ausgestaltung der republikanischen Liturgie etc. An dieser Produktion war weder der ehemalige Klerus noch das Wirtschaftsbürgertum in nennenswertem Umfang beteiligt: Dies verweist darauf, daß sich die Neukonstruktion der Kultur wesentlich im Bruch mit der Kirche, der kulturellen Macht des Ancien Régime, vollzog und von einem neuen Laientum getragen war; es verweist zum anderen darauf, daß nicht so sehr die Durchsetzung spezifischer, partikularer Interessen des ökonomisch aktiven Bürgertums im Mittelpunkt der Kulturrevolution stand als vielmehr die Exposition einer neuen, rationalen Moral des gesellschaftlichen Zusammenlebens, die übergreifenden Charakter hatte. Dem entspricht, daß die Konzeptionen der republikanischen Moral, dies läßt sich an einer Analyse der Elementarbücher zeigen (HARTEN 1990, S. 166ff.), von der Utopie des generalisierten Eigentums und einer „inneren“ moralischen Regulation geleitet waren und weniger dem Interesse des Wirtschaftsbürgertums an ungehinderter Akkumulation Ausdruck gaben. In gewisser Weise trifft dies selbst noch auf einen Theoretiker wie CONDORCET zu, der den Prozeß der kapitalistischen Industrialisierung nur als Übergang zu einer Gesellschaft aus autonomen Kleinbürgern begriff.

Diese „übergreifende Moral“ wird auf der Ebene der kulturellen Produktion und

Mobilisierung im wesentlichen von Gruppen formuliert, die aus den Partikularismen der bürgerlichen Gesellschaft herausgenommen sind und das „republikanische Allgemeine“ repräsentieren: Verwaltungsangehörige, Lehrer und Professoren, mit Unterstützung einer breiteren, literarisch gebildeten republikanischen Öffentlichkeit. In gewisser Weise kündigt sich in dieser Zusammensetzung die HEGELSche Idee des staatlichen Allgemeinen an: die Versittlichung der bürgerlichen Gesellschaft durch soziale Gruppen, die nicht in ihre Partikularismen und Gegensätze verstrickt sind, eine gebildete Staatsbeamtenschaft als Träger (und Verwalter) des substantiellen Allgemeinen der Vernunft. Es scheint, als habe die kulturelle Praxis in der Französischen Revolution bereits auf eine Lösung hingearbeitet, die Analogien zum HEGELschen Modell aufweist; als sei in ihr ein Prozeß der Selbstregulation der bürgerlichen Gesellschaft wirksam gewesen, der auf eine Aufhebung der Entzweiung in einer neuen sozialen Harmonie abzielte. In der Tat brachte die Französische Revolution nicht nur einen Bürokratisierungsschub, sie brachte auch eine moderne, gebildete Staatsbeamtenschaft hervor, die sich der Idee und dem Prinzip nach nur noch auf den Staat als die Repräsentanz des gesellschaftlichen Allgemeinen verpflichtet fühlte (vgl. dazu CHURCH 1981). Die Terreur war nicht zuletzt, etwa im Selbstverständnis SAINT-JUSTS, ein Instrument, diese Verpflichtung herzustellen. Die Aufgaben der Revolutionsregierung und der kulturellen Mobilisierung schufen einen geradezu explosiv anwachsenden Bedarf an staatlich-bürokratischen Funktionen auf allen Ebenen und damit die Gefahr einer Verselbständigung der Bürokratie, während die Utopie der Revolution der „citoyen-fonctionnaire“ war, d.h. die allmähliche Auflösung der Bürokratie in der republikanischen Öffentlichkeit. Die Terreur sollte dieser Verselbständigung entgegenwirken, indem sie den Bürokratisierungsprozeß an das utopisch-eschatologische Ideal zurückband.

Wenn sich der revolutionäre Staat in der Terreur zum Sachwalter des „substantiellen Allgemeinen“ machte, dann zog er, so die Theorie FURETS (1980), die Sakralität des absoluten Monarchen an sich: In der Revolution fand ein Transfer der Sakralität des Königs auf die naturrechtliche Vernunft statt, die der Staat als Ausdruck der Volkssouveränität verkörperte, verwaltete, und in deren Namen er seine heilige Mission erfüllte; diese Sakralität ging auf alle Agenten und Funktionäre des Staates über. Die kulturevolutionäre Elite aus Verwaltungsangehörigen, öffentlichen Lehrern und Professoren begriff sich als Sachwalter und Mediateur dieses Transfers, sie erhob sich selbst zum Sprachrohr der heiligen Vernunft und arbeitete das Modell des künftigen, nur dem absoluten Allgemeinen verpflichteten Staatsbeamten heraus, der bereits aus innerer Sittlichkeit handelt, weil das Sakrale in ihm selbst seinen Ort gefunden hat. Sie repräsentieren ebensowenig wie die Abgeordneten gesellschaftliche Interessen, sondern das Interesse des Volkes als Ganzes, das im Staat seinen Ausdruck findet und in Wahrheit der Wille der heiligen Vernunft ist.

Die Trägergruppen der Kulturrevolution treten in mancher Hinsicht das Erbe jener „sociétés de pensées“ an, wie COCHIN sie genannt hat (COCHIN 1924), zum Teil sind sie auch aus ihnen hervorgegangen: Logen, gelehrte Gesellschaften, Zirkel einer gebildeten Geselligkeit, die frühen Formen einer „räsonnierenden Öffentlich-

keit“. Gesellschaften neben der Gesellschaft, in denen die sozialen Hierarchien und Konflikte vorübergehend außer Kraft gesetzt und Formen eines freien Diskurses eingeübt werden konnten, in denen die Mitglieder durch das gemeinsame Ziel der Konsensbildung untereinander verbunden waren (ROCHE 1981). Diese konsensuelle Praxis entwickelte sich freilich unter den Bedingungen des französischen Absolutismus in eine andere Richtung als im parlamentarischen Liberalismus des angelsächsischen Kulturkreises. COCHIN, dessen Argument von FURET wieder aufgenommen worden ist, hat in diesen „sociétés de pensées“ die Vorläufer der Jakobinerklubs sehen wollen; beide folgten einem Prinzip des Konsensus, das Einmütigkeit der Meinungen durch Außer-Kraft-Setzung sozialer Interessen und Geltungsansprüche herzustellen sucht. Von hier führe ein direkter Weg zur Idee der Volkssouveränität und des Allgemeinwillens, von dort wiederum zur Terreur – denn anders als in der angelsächsischen Tradition des parlamentarischen Diskurses geht es nicht um Konfliktregelung und Interessenausgleich, sondern um die Hervorbringung und Darstellung des Allgemeinen, in dem alle übereinstimmen. Die politische Kultur der Französischen Revolution, so könnte man schließen, konstituierte sich in der *Ausklammerung* der differenzierten sozialen Interessen, und in ihrer Entfaltung bringt sie daher eine abstrakte Gesellschaftlichkeit hervor (das Konzept der *citoyenneté*), die das Individuum gleichsam aufsaugt, indem sie es „desozialisiert“ und sich ihm als eine totale Macht entgegensetzt; diese „désocialisation“ findet ihre Entsprechung in der Unkalkulierbarkeit der Terreur und in der zwanghaften Suche nach Transparenz – ein Beispiel bildet die Praxis ritualisierter Selbstreinigung in den politischen Versammlungen. Sie findet ihren Ausdruck ebenso in dem hartnäckigen Kampf, den die Religion des Konsensus gegen jede Art der Parteienbildung führt, weil Parteienbildung einen Angriff der Gesellschaft gegen die Autonomie eines Staates bedeutet, der sich selbst als die Verkörperung der allmächtigen Vernunft darstellt, die alle Parteien in sich vereint, um ihre Differenzen auszulöschen. „Ich gehöre keiner faction an, ich bekämpfe sie alle“, rief SAINT-JUST den Abgeordneten in seiner letzten Rede zu (SAINT-JUST 1984, S. 907).

Diese Analyse steht in manchem der HEGELSchen Theorie der Terreur nahe. Wenn wir aber von der These ausgehen, daß sich in den kulturellen Gruppen der Französischen Revolution HEGELS gebildete Beamtenschaft als Träger der sittlichen Idee des staatlichen Allgemeinen ankündigt, müssen wir noch einen anderen Zusammenhang berücksichtigen. HEGEL begründet seine staats-theoretische Konzeption nicht aus der Idee des interessefreien Konsensus, sondern aus der antagonistischen Struktur und der selbstzerstörerischen Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft: Die regulative Instanz kann nicht selbst Teil dessen sein, was sie regeln soll. Dies ist gewiß eine fiktive Bestimmung, denn kein Individuum existiert jenseits der Gesellschaft. Die HEGELSche Theorie (die ja auch eine Kritik der bürgerlichen Gesellschaft ist) verliert damit aber nicht allen Sinn, wenn man sie pragmatisch als eine Methodik staatlicher Interessen- und Konfliktregelung in einer bürgerlichen Gesellschaft begreift. Die Praxis des Staatsbeamten impliziert schon bei HEGEL daher nicht die Negation, sondern die Kenntnis und das heißt die Anerken-

nung der Interessen; darüber hinaus dachte er an korporative Vermittlungen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, die im Rahmen seiner Theorie den Übergang zur Sphäre des staatlichen Allgemeinen bilden und zu denen der Staat in ein Verhältnis sachlicher Kooperation, nicht der Entgegensetzung tritt. Nach HEGEL ist also die Idee einer interessefreien Sphäre des Allgemeinen durch die Erfahrung der realen Entzweiung und Konflikte vermittelt, diese Sphäre wird bei ihm überhaupt zur Bedingung der Möglichkeit einer dauerhaften bürgerlichen Gesellschaft, sie wird durch diese Gesellschaft erst hervorgebracht.

Zu dieser Einsicht hat gerade die historische Erfahrung der Terreur wesentlich beigetragen. Ein ähnlicher Reflexionsprozeß kam in Frankreich nach dem Thermidor in Gang, allerdings unter anthropologischen Vorzeichen, als die Idéologues vom Optimismus eines CONDORCET abrückten und die Terreur als Exzesse einer menschlichen Natur deuteten, mit der man zu rechnen habe. Die Idéologues, allen voran DESTUTT DE TRACY, gaben vor allem das CONDORCETSche Volksbildungsprogramm auf und stellten ihm die Strafjustiz des Staates als die wirksamste Erziehungsmacht entgegen, um die „Leidenschaften des Volkes“ im Zaum zu halten. Auf der anderen Seite begründeten sie aber auch eine Wissenschaft vom Menschen (MORAVIA 1977), aus der die moderne Soziologie hervorgehen sollte, die einen entscheidenden Schritt zur Loslösung vom harmonistischen Erbe des 18. Jahrhunderts bedeutete, weil sie sich auf die Prinzipien der Distanz, der rationalen Analyse, der empirischen und kulturvergleichenden Beobachtung stützte. Die Angst vor den in der Terreur entfesselten „dunklen Leidenschaften“ war zumindest ein wichtiger historischer Erfahrungshintergrund für diesen wissenschaftlichen Rationalisierungsprozeß.

Der Wandel von einer optimistischen zu einer pessimistischen Anthropologie, der sich über dem Thermidor vollzieht, bedeutet zugleich eine Verabschiedung der Eschatologie der Aufklärung, eines universalistischen Emanzipationsprojektes und der Utopie einer klassenlosen Gesellschaft; dies ist gleichsam die Kehrseite der Ernüchterung, die in der „postthermidorianischen Spätaufklärung“ einsetzt. Darin liegt auch die Differenz zwischen der HEGELSchen Staatstheorie und den Entwürfen des idealen republikanischen Gemeinwesens in der kulturrevolutionären Phase der Französischen Revolution: Während HEGEL die radikalliberalistische Utopie einer klassenlosen und herrschaftsfreien Gesellschaft aufgab und die bürgerliche Gesellschaft als ein Universum von Interessengegensätzen bereits voraussetzte, träumte man in der Französischen Revolution noch von einer egalitären Eigentümergesellschaft, in der eine relative soziale Gleichheit die Grundlage für eine moralische Selbstregulation abgeben würde. In dieser Utopie (die die Frühsozialisten weiterentwickelten) war die republikanische Bürokratie nur eine Übergangserscheinung. Dem lag also eine andere Zielvorstellung von „bürgerlicher Gesellschaft“ zugrunde. Sie implizierte zugleich eine fortschreitende Verringerung sozialer Interessengegensätze in dem Maß, wie sich die existierende Gesellschaft diesem Modell annähert, so daß am Ende in der Tat das sittliche Allgemeine regieren würde, wie es von ROUSSEAU gedacht war. Da diese Utopie jedoch mit dem „Willen der ewigen

Vernunft“ schon begründet und in eins gesetzt wurde, konnte sie auch die Terreur rechtfertigen und in Gang setzen. Hinter dem Traum von der Gesellschaft des kleinen Eigentums standen gleichwohl reale gesellschaftliche Wünsche und Kräfte, die in den Jahren 1792–1794 zur Artikulation kamen und gewissermaßen eine Allianz mit der politischen Kultur des jakobinischen Bürgertums eingingen. Dieser sozialgeschichtliche Zusammenhang gerät in der Analyse COCHINS nicht zureichend in den Blick.

Zum anderen erscheint aber der Schluß von der Rationalitätsstruktur der „sociétés de pensées“ auf die Terreur der Jakobiner auch zu unvermittelt, weil er nicht zwischen materialen und formalen Aspekten dieser Struktur unterscheidet. In formaler Hinsicht bedeuten die vorbürgerliche Öffentlichkeit und die Versammlungsdemokratie der Französischen Revolution wichtige Schritte hin zu einer Kultur der Demokratie, zur politischen und kulturellen Institutionalisierung einer „Logik des Diskurses“, für die eine generalisierte formale Gleichheit und die Autonomie aller Beteiligten konstitutiv sind. Diese Logik erschien jedoch als eine Substanz und noch nicht in der Gestalt einer kommunikativen Pragmatik methodischer Interessenregelung, die inhaltlich noch nichts präjudiziert, die, in den Worten KANTS, nicht konstitutiv, sondern regulativ ist. Als Substanz, als religiös begründete Naturform bleibt die Vernunft dagegen eine über den Individuen und der Gesellschaft schwebende Macht, derer sie sich nicht bedienen, sondern der sie sich unterwerfen müssen. Während HEGEL die „Prozession“ dieser Vernunft in eine religions- und kulturgeschichtliche Kontinuität einband, füllte sie in der Revolution die Leerstelle aus, die der Bruch mit der überkommenen Religion und Geschichte und insbesondere das Verschwinden der monarchischen Macht erzeugte, der sich die „Vernunft“ als Tugendrepublik entgegensetzte. Sie läßt in dieser Hinsicht viel mehr an die Kategorie des Transzendentalen bei KANT als an HEGELS Konzeption kontinuierlich fortschreitender Offenbarung des Geistes denken; aber während es sich bei den transzendentalen Vernunftideen KANTS um kritische Kategorien handelt, läßt sich die Vernunft in der Französischen Revolution mit einer neuen Sakralität auf, die sich auf vielfältige Weise mit eschatologischen Erwartungen verbindet.

Diese Sakralität ist in einer Hinsicht der unbegriffene Ausdruck des Universalismus, den die Logik des Diskurses impliziert: Es darf keine Ausnahmen, keine Sonderregelungen und Privilegien geben, jeder muß sich dem Gesetz der Gleichheit beugen, alle müssen die gleichen Chancen zur Darstellung der eigenen Interessen haben, jede Form der Usurpation und des Oktrois ist damit ausgeschlossen. So wurde auch während der Revolution gegen das Ancien Régime argumentiert. Solange jedoch die Postulate und Prinzipien der diskursiven Vernunft nicht im Rahmen einer gesellschaftlichen Pragmatik begriffen werden – und das heißt, daß die Differenz der Interessen nicht vernichtet, sondern vielmehr gerade zur Darstellung gebracht werden soll, damit sie sich entfalten kann –, solange die Vernunft eine Substanz ist, muß jedes partikulares gesellschaftliches Interesse als ein Anschlag auf ihre Sakralität erscheinen, so wie jede Parteienbildung als ein Anschlag auf die Volkssouveränität galt, in der sich diese Substanz manifestierte. Damit können

auch die realen gesellschaftlich und historisch bedingten Restriktionen des Diskurses nicht erkannt und offengelegt werden. Die Frage, wie man mit den Gegnern des eigenen Rationalisierungsprojektes umgeht und wie man die Schranken und Widerstände zu deuten hat, die sich der Universalisierung und Generalisierung der Vernunft in den Weg stellen, wurde nicht durch gesellschaftliche Analysen, sondern mit einer heiligen Moral beantwortet. Statt der ersehnten Transparenz war das Ergebnis eine Blockierung der politischen Erkenntnis.

Darin schlug sich nicht nur das Erbe des Absolutismus, sondern auch das Erbe des Christentums, speziell jener Eschatologie nieder, die die Menschen in Gut und Böse teilt: Neben dem Universum der Vernunft breitete sich als sein Negativ ein Universum des Bösen aus, das der Erfüllung der Vernunft im Wege stand und daher bekämpft und beseitigt werden mußte. Von daher strukturierte sich die Strategie der revolutionären Rationalisierung. Eine neue Inquisition entstand, die nicht den Diskurs, sondern den Bannspruch suchte. Es gab keinen Weg zur Regelung der Interessen und Konflikte durch eine diskursive Sprache, weil man dieser Sprache noch nicht mächtig war, weil von dieser Sprache vielmehr gerade eine Bedrohung ausging. Geschlossenheit und Einmütigkeit war aber unter den Bedingungen des revolutionären Bruchs überlebensnotwendig. An die Vernunft richtete sich gerade die Erwartung, daß sie allen Entzweigungen und Gegensätzen, die schon das Leben im Ancien Régime leidvoll gemacht hatten und die nun auch noch die Revolution, die Eroberung der Freiheit bedrohten, ein Ende machte, daß sie Eintracht und Transparenz herstellte. Damit möchte ich den realen Erfahrungshintergrund für die Konzeptualisierung der Vernunftreligion hervorheben, ein Erfahrungshintergrund, der letztlich durch eine elementare Überforderung gekennzeichnet ist, die Überforderung nämlich, eine Kultur der Demokratie gleichsam aus dem Nichts aufzubauen, ohne Distanz und historische Reflexivität. Die Französische Revolution war eine frühe Exposition der Form dieser Kultur, deren Historizität ihr selbst undurchschaubar blieb. Hinter der revolutionären Rationalisierung verbarg sich auch eine elementare Angst, den Ansprüchen selber nicht genügen zu können und damit selbst unter den Bannspruch zu fallen, die Angst des Ausschlusses; eine Drohung, die über jedem lastete, denn wer konnte schon den Ansprüchen genügen, wo die Vernunft doch gerade erst im Aufgehen begriffen war? Wer eine partikulare Meinung äußert, macht sich verdächtig, wer eigene Interessen artikuliert, steht sehr schnell als Egoist da, der die Demokratie nicht will; deshalb suchte man die Regelung der Interessen und Konflikte an die Vernunft als höhere Macht abzugeben, sie trifft den Urteilsspruch, über den nicht mehr diskutiert werden muß. Daher galt es, den Boden für den Einzug der Vernunft zu bereiten, und dies verlangte eine Reinigung, eine „désocialisation“ des Selbst, eine Befreiung von allem Partikularen und Widerständigen im Individuum wie im sozialen Körper.

In diesem Prozeß erhalten die kulturellen Gruppen eine Schlüsselrolle. Die Bedeutung, die ihnen zuwuchs, verweist nämlich auf das Projekt, einen Expertenstand zu schaffen, der dafür zuständig ist, die Barrieren aus dem Weg zu räumen, das revolutionäre Purgatorium und die reinigende kulturelle Transformation durchzuführen.

ren, um der Vernunft, der Tugendrepublik den Weg zu bereiten. Dies sind weniger die Experten, die die Guillotine in Funktion setzen, sondern jene, die die Erziehungs- und Sozialisationsbedingungen des neuen Menschen entwerfen. Diese kulturellen Trägergruppen befriedigen ein Bedürfnis der Gesellschaft, zum Teil drängen sie selbst danach, sich zur Bürokratie und zu den Sachwaltern der republikanischen Moral zu erheben, zur kulturellen Avantgarde gleichsam des republikanischen Staates, der revolutionären Transformation und Mobilisierung, aber auch der Konsolidierung dieses Staates. Denken wir daran, daß auch Lehrer und Professoren den Status öffentlicher „fonctionnaires“ erhielten, denken wir an die zahlreichen Projekte der Kult- und Moralverwaltung und schließlich daran, daß es während der ganzen Revolution hindurch, vor allem aber seit 1793 Bestrebungen und Tendenzen gab, selbst die Kunst und das Theater in eine solche Moralverwaltung einzubinden und aus Künstlern, Musikern oder Schauspielern öffentliche Funktionsträger zu machen. Wenn die Französische Revolution als bürgerliche Revolution auch letztlich wenig erfolgreich war – im Hinblick auf die Schaffung der Bedingungen, die den Prozeß bürgerlich-kapitalistischer Industrialisierung einleiten, wirkte sie eher auf lange Sicht retardierend –, so brachte sie doch eine moderne Staatsbürokratie mit einer „Avantgarde des Sittlichen“ hervor, die bestrebt war, die kulturelle Hegemonie in der Gesellschaft zu erlangen. Diese Vorgänge wurden für die Staatstheorien des deutschen Idealismus, HEGELS und HUMBOLDTS, vor allem aber FICHTES bedeutsam. Auch wenn bei ihnen die Idee des sittlichen Staatsbeamtentums bereits durch die Analyse der praktischen Probleme der bürgerlichen Gesellschaft vermittelt ist (über deren Problemlosigkeit in der Revolution noch Illusionen bestehen), wirkten doch die utopischen und eschatologischen Momente, von denen die revolutionäre Moralverwaltung getragen war, in dieser Idee nach (deutlich erkennbar in FICHTES Projekt eines neuen Heiligen Korps). Dieses Zusammentreffen der staatlichen Bürokratisierung mit der revolutionären Utopie und Eschatologie scheint mir eines der bemerkenswertesten Charakteristika der Französischen Revolution zu sein.

Anmerkungen

- 1 Archives Nationales F¹⁷ 1344³³; Archives départementales Côte d'Or L 2277.
- 2 Anonym, Instructions élémentaires sur la morale républicaine, Prairial II: Archives Nationales F¹⁷ 11648 no. 41.
- 3 Archives départementales Gers L 693.

Literatur

- ARRASSE, D.: Die Guillotine. Die Macht der Maschine und das Schauspiel der Gerechtigkeit. Reinbek bei Hamburg 1989.
- CHURCH, C.H.: Revolution and Red Tape. The French Ministerial Bureaucracy 1770–1850. Oxford 1981.

- COCHIN, A.: Les Sociétés de Pensées et la Démocratie. Paris 1921.
- COCHIN, A.: La Révolution et la libre pensée. Paris 1924.
- CONDORCET, M.J.A.C. de: Rapport et projet de décret sur l'organisation de l'instruction publique. Paris 1792.
- CONDORCET, M.J.A.C. de: Entwurf einer Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes. Frankfurt/M. 1976.
- CONDORCET, M.J.A.C. de: Vernunft – Moral – Gesellschaft. Abschnitte eines Fragments. In: Sociologica. Max Horkheimer zum 60. Geburtstag. Frankfurt/M./Köln 1974.
- CONDORCET, M.J.A.C. de: Oeuvres, Paris 1847–1849.
- FOURNIER, E.: La guerre de Vendée n'aura pas lieu. Paris 1988.
- FURET, F.: 1789 – Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft. Frankfurt/M./Berlin/Wien 1980.
- GLANTSCHNIG, H.: Liebe als Dressur. Kindererziehung in der Aufklärung. Frankfurt/M. 1987.
- GOETZ, H.: Marc-Antoine Jullien de Paris (1775–1848). Der geistige Werdegang eines Revolutionärs. Zürich 1954.
- GROSS, J.P.: Saint-Just. Sa politique et ses missions. Paris 1976.
- GUILLEMIN, H.: Robespierre. Politique et mystique. Paris 1987.
- HARTEN, H.-C.: Elementarschule und Pädagogik in der Französischen Revolution. München 1990.
- HARTEN, H.-C./HARTEN, E.: Die Versöhnung mit der Natur. Gärten, Freiheitsbäume, republikanische Wälder, heilige Berge und Tugendparks in der Französischen Revolution. Reinbek bei Hamburg 1989.
- HEGEL, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes. Hamburg 1952.
- HUNT, L.: Symbole der Macht – Macht der Symbole. Die Französische Revolution und der Entwurf einer politischen Kultur. Frankfurt/M. 1989.
- JOHNSON, CH.: Revolutionstheorie. Köln/Berlin 1971.
- JULIA, D.: Les trois couleurs du tableau noir. La Révolution. Paris 1981.
- JULIA, D.: L'institution du citoyen – Die Erziehung des Staatsbürgers. Das öffentliche Unterrichtswesen und die Nationalerziehung in den Erziehungsprogrammen der Revolutionszeit (1789–1795). In: HERRMANN, U./OELKERS, J. (Hrsg.): Französische Revolution und Pädagogik der Moderne. Weinheim/Basel 1990.
- MANNHEIM, K.: Ideologie und Utopie. Frankfurt/M. 1965.
- MARKOW, W./SOBOUL, A. (Hrsg.): Die Sansculotten von Paris. Berlin 1957.
- OZOUF, M.: La fête révolutionnaire 1789–1799. Paris 1976.
- Papiers inédits trouvés chez Robespierre, Saint-Just, Payan etc. 3 Bde. Nachdruck Genève 1978.
- PLONGERON, B.: Conscience religieuse en révolution. Paris 1969.
- PORTER, R.: Kleine Geschichte der Aufklärung. Berlin 1991.
- ROBESPIERRE, M.: Ausgewählte Texte. Hamburg 1971.
- ROCHE, D.: Die „Sociétés de pensées“ und die aufgeklärten Eliten des 18. Jahrhunderts in Frankreich. In: GUMBRECHT, H.U./REICHARDT, R./SCHLEICH, TH.: Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich. München/Wien 1981.
- SAINT-JUST, A.: Oeuvres complètes. Paris 1984.
- SCHLANGER, J.E.: Théâtre révolutionnaire et représentation du bien. In: Poétique 6, 1975.
- SECHER, R.: Le Génocide franco-français: La Vendée-Vengé. Paris 1988.
- WEBER, M.: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Köln/Berlin 1964.
- ZWEIG, S.: Joseph Fouché. Bildnis eines politischen Menschen. Frankfurt/M. 1981.

Anschrift des Autors

PD Dr. Hans-Christian Harten, Offenbacher Straße 30, D-1000 Berlin 33.